



## La fenomenología como teoría del conocimiento: Husserl sobre la epojé y la modificación de neutralidad

Ricardo Mendoza-Canales<sup>1</sup>

Recibido: 22 de septiembre de 2016 / Aceptado: 9 de febrero de 2017

**Resumen.** El presente artículo defiende que las nociones de epojé y de modificación de neutralidad, a pesar de su aparente semejanza, deben mantenerse radicalmente diferenciadas. La razón de fondo es que ambas surgen en el seno de operaciones de la conciencia que son metodológica y jerárquicamente distintas. Para tal efecto, haré una descripción de sus funciones y estructura, de modo que se hagan visibles tanto sus respectivas esferas de aplicación como el alcance operativo de sus procedimientos.

**Palabras clave:** Husserl; epojé; modificación de neutralidad; reducción; fenomenología trascendental.

### [en] Phenomenology as Theory of Knowledge: Husserl on Epoché and Neutrality Modification

**Abstract.** This article argues that the notions of Epoché and Neutrality Modification, despite their apparent similarities, must remain radically differentiated. The reason is that both arise within consciousness operations that are methodological and hierarchically distinct. To accomplish this, I will give a description of their functions and structure, so that both their respective fields of application as well as the operational scope of their procedures become visible.

**Keywords:** Husserl; Epoché; Neutrality modification; Reduction; Transcendental phenomenology.

**Sumario:** 1. El escepticismo metodológico de la epojé para la crítica del conocimiento; 1.1. Epojé y reducción fenomenológica: algunos apuntes históricos; 1.2. La epojé en *Ideas* (1913); 2. La doctrina de la modificación de neutralidad; 3. Epojé, neutralización y los derroteros de la fenomenología trascendental; 4. Bibliografía citada.

**Cómo citar:** Mendoza-Canales, R. (2018): “La fenomenología como teoría del conocimiento: Husserl sobre la epojé y la modificación de neutralidad”, en *Revista de Filosofía* 43 (1), 121-138.

<sup>1</sup> Centro de Filosofía, Universidade de Lisboa  
[mendozacanales.r@gmail.com](mailto:mendozacanales.r@gmail.com)

La modificación de neutralidad es un tema que en los últimos años ha venido recibiendo creciente interés entre los estudiosos de Husserl. Sin embargo, en la literatura académica reciente, en especial, en aquella que se ocupa de la estética desde un punto de vista fenomenológico, se viene repitiendo un error común: la identificación de la neutralización con la epojé, tratándolas como si fueran sinónimas<sup>2</sup>. El presente artículo pretende ser una contribución a esta temática mediante el esclarecimiento de ambos conceptos. A lo largo de estas páginas, definiendo la idea de que la identificación entre epojé y modificación de neutralidad es errónea y deben, por tanto, mantenerse rigurosamente diferenciadas. Considero que, a pesar de las evidentes semejanzas terminológicas con las que Husserl las presenta en el primer libro de *Ideas*, la epojé y la modificación de neutralidad no son equivalentes, ni análogas ni tampoco homólogas.

A fin de exponer esta idea con detalle, he dividido el artículo en tres partes. En una primera sección, definiendo la idea de que la epojé goza de primordialidad metodológica en la fenomenología trascendental sobre cualquier otra forma de modificación de conciencia. Para ello, primero expondré, mediante un recorrido histórico de su etapa en Gotinga, el rol que Husserl atribuye al escepticismo en su teoría del conocimiento. Y, en un segundo momento, haré una lectura atenta de la presentación de la epojé y de su función en la arquitectura metodológica de *Ideas*. A continuación, en la segunda sección, me centraré en el análisis de la modificación de neutralidad. Allí definiendo la idea de ésta es esencialmente una modificación posicional que tiene lugar en el lado noético de la vivencia. Por último, en la tercera sección, una vez fundamentada la distinción, evaluaré algunos malentendidos y sopeso la incidencia de la noción de neutralización en la obra posterior de Husserl.

## 1. El escepticismo metodológico de la epojé para la crítica del conocimiento

### 1.1. Epojé y reducción fenomenológica: algunos apuntes históricos

Es ampliamente aceptado que el método fenomenológico sufre una primera estructuración alrededor del año 1905, cuando Husserl «descubre» la reducción. A partir de entonces, según reza una cierta interpretación estandarizada, la fenomenología comienza paulatinamente a abandonar la esfera de la psicología descriptiva, heredera de Brentano, para inscribirse en la tradición de la filosofía trascendental post-kantiana. Menos conocida, sin embargo, es la motivación subyacente a esta reformulación del método. No es casualidad que la adopción del escepticismo como punto de partida para el conocimiento de la realidad extra-mental coincida con el traslado de Husserl a Gotinga<sup>3</sup>. Ya en las lecciones sobre «Teoría general del conocimiento» [*Allgemeine*

<sup>2</sup> La problemática de la modificación de neutralidad ha cobrado en los últimos años especial impulso a partir de la atención renovada sobre la noción de fantasía en Husserl. Ver, por ejemplo, desde la clásica obra de Saraiva (1970) hasta el completo estudio de Dufourcq (2011), pasando por obras de referencia como Volonté (1997) y Bernet (2004). En cuanto a la neutralización y su relación con la teoría del conocimiento, en particular, el rol operativo que cumple la *Seinsglaube* en la efectuación constitutiva de la subjetividad trascendental, ver los capítulos correspondientes de Antón Mlinar (2014), Brainard (2002), Montagová (2013), Ni (1999) y Rizzoli (2008).

<sup>3</sup> La influencia del neokantismo fue decisiva para el «giro trascendental» experimentado por la fenomenología

*Erkenntnistheorie*] del curso 1902/1903, Husserl consideró explícitamente la potencia del escepticismo para el desarrollo de una teoría del conocimiento como filosofía trascendental.<sup>4</sup> Aquí, la pregunta fundamental para Husserl (si bien ya implícita en las *Investigaciones lógicas*) es: «¿Cómo puede ser posible el conocimiento, sobre todo, el conocimiento de la realidad?»<sup>5</sup>; o también: «¿Cómo puede un sujeto humano aprehender de alguna manera y en algún lugar un ser objetivo?»<sup>6</sup>. En otras palabras: ¿cómo puedo, a partir de una experiencia subjetiva, dar fundamento al conocimiento de una realidad objetiva, externa a mí? No se trata de una pregunta retórica, sino de una pregunta que ya ocupó un rol central para Kant, en la medida en que se trata de hallar un fundamento o justificación [*Rechtfertigung*] que valide el conocimiento empírico.

Por su parte, en las lecciones del semestre de invierno del curso 1906/07, tituladas «Introducción a la lógica y la teoría del conocimiento» [*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*], Husserl formula explícitamente la noción de reducción fenomenológica como un método mediante el cual se ponen entre paréntesis todas las objetividades naturales para, de modo indubitable, enfocarse solo en lo que de ellas nos es dado en la experiencia<sup>7</sup>. Se trata de demostrar la posibilidad de una investigación no-psicológica de la subjetividad y de sus actos, además de fundamentar una teoría crítica del conocimiento. Con ello, mediante la epojé, esto es, la abstención del juzgar, el mundo del fenómeno (en tanto que la esfera de la absolutamente indubitable donación) se revela como el campo propio para la investigación científica, cuya ciencia (de los fenómenos) será precisamente la fenomenología (Hua XXIV, p. 192 ss).

---

durante los años de Gotinga. En Halle, Husserl había emprendido el estudio de la obra de los neokantianos de Marburgo, en particular, de Paul Natorp, y había trabado amistad con ellos, la misma que se mantendrá en las décadas siguientes. Por ejemplo, en 1916, cuando Husserl asumió la cátedra de Friburgo, reemplazó en la misma a Rickert, quien lo había recomendado a la Facultad antes de marchar él mismo a Heidelberg para asumir la cátedra vacante dejada por Windelband, otro neokantiano. Algunos años antes, en mayo de 1905, cuando la Facultad de Filosofía de Gotinga desestimó la propuesta del Ministerio de Enseñanza de nombrar a Husserl como profesor ordinario (bajo el argumento de «falta de significación científica» de sus investigaciones), su colega en Gotinga, el matemático David Hilbert, salió en su defensa y elevó un escrito a la Facultad a fin de que reevalúen la decisión (si bien la petición fue finalmente desestimada). Schuhmann, en su monumental *Husserl-Chronik*, recoge el siguiente dato: «David Hilbert consigue que la petición de promoción de Husserl a profesor ordinario en la Facultad sea reconsiderada próximamente. Certificados de los logros científicos de Husserl [provistos por] Erdmann, Hensel, Külpe, Lipps, Natorp, Riehl y Windelband.» (Hua Dok I, pp. 89-90; énfasis mío). Husserl venía impartiendo seminarios y lecciones sobre Kant y filosofía postkantiana en Halle al menos desde 1898. Ya en Gotinga (y solo a modo de ejemplo, porque se extiende durante toda la década), en el semestre de invierno del curso 1905/1906, Husserl impartió las siguientes tres asignaturas: «Kant y la filosofía postkantiana», «Seminario sobre la teoría kantiana de la experiencia, a partir de la *Crítica de la razón pura* y los *Prolegómenos*» y «Seminario Avanzado sobre [la obra de] Paul Natorp». Y, al semestre siguiente, impartió una asignatura introductoria sobre historia de la filosofía, además de un seminario titulado «Ejercicios filosóficos sobre la doctrina kantiana de la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*».

<sup>4</sup> Sobre la influencia de Descartes y Kant en el pensamiento temprano de Husserl, cf. Luft (2016). Sobre la decisiva influencia de Natorp y el neokantismo en la transformación trascendental de la fenomenología, cf. Kern (1964), Luft (2010), Staiti (2013 y 2014) y Welton (2000).

<sup>5</sup> «Wie ist Erkenntnis, Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt möglich?» (Hua Mat III, p. 82).

<sup>6</sup> «Wie kann ein menschliches Subjekt irgendwie und irgendwo ein objektives Sein erfassen?» (Hua Mat III, p. 200).

<sup>7</sup> Dice Husserl: «La epojé no es, pues, por sí sola un método, sino, en el mejor de los casos, un componente del método» [«Die Epoché ist doch nicht selbst schon eine Methode, sie ist bestenfalls Bestandteil einer Methode»] (Hua XXIV, p. 193).

Pero ya en estas lecciones se anticipa, en buena medida, el desarrollo posterior del método. Si bien, durante este periodo, la nomenclatura se torna a veces errática e inestable (por ejemplo, en las Lecciones de 1906/07, Husserl equipara los términos «reducción» y «suspensión»<sup>8</sup>); no obstante, ya entonces posee plena conciencia de que la reducción tiene como finalidad fundar el conocimiento en la esfera de la conciencia inmanente, y que dicha «suspensión» lo ha de ser de cualquier apercepción empírica, de modo que la evidencia que se adquiere (la *cogitatio*) prescinda de una evidencia *de facto*, esto es, como hecho naturalmente empírico (Hua XXIV, p. 211 ss).

Estos resultados, presentados y discutidos en el contexto más amplio de una «introducción» a la teoría del conocimiento, encontraron su formulación sistemática en las clases propedéuticas del semestre siguiente, esto es, el semestre de verano de 1907, que aparecieron publicadas en la colección *Husserliana* como *La idea de la fenomenología*. Su importancia no reside únicamente en que se trata de una anécdota histórica, pues fue la primera exposición pública y claramente sistemática del «nuevo» método, sino también en que la caracterización del problema se mantendrá, en sus líneas generales, a lo largo de su obra de madurez. La idea fundamental allí presentada consiste en que la crítica del conocimiento debe comenzar por adjudicar un «índice de la “dubitabilidad” al mundo entero, a la naturaleza física y psíquica y, en última instancia, al propio yo humano, junto a todas las ciencias que se refieren a estos objetos» (Hua II, p. 29 [87]). El objetivo de este método pretende no dar nada como previamente válido, de modo que el conocimiento no provenga de ninguna otra fuente más que la que el conocimiento se da a él mismo, privilegiándola así como dato primario. Con ello, se libera al conocimiento de cualquier inferencia o deducción causal que remita a un sentido que se halle fuera de ella.

Al igual que en Descartes, la duda escéptica encontrará su límite en el descubrimiento de la verdad clara y distinta de la posibilidad misma del juzgar: «en cada caso de una duda determinada es indubitavelmente cierto que yo dudo así» (Hua II, 30 [88]). Pero la coincidencia solo llega hasta la revelación del *ego cogito*: mientras que, para Descartes, esta verdad posee en Dios su garante metafísico y deviene luego el fundamento último sobre el cual se erige el conocimiento de toda percepción externa (trascendente); para Husserl, en cambio, el objeto intuido y el acto mismo de su intuición, al margen ya sea de su validez y adecuación, ya sea de su grado de realidad como presencia o de irrealdad como presentificación<sup>9</sup>, revelan el

<sup>8</sup> «Soweit mir dergleichen ins Bewußtsein kommt, immer vollziehe ich die Reduktion bzw. Suspension», (Hua XXIV, p. 213).

<sup>9</sup> El término *Vergegenwärtigung* es un tecnicismo de compleja traducción. Se trata de un *modo* de traer a la conciencia un objeto, cuyo modo opuesto sería la percepción. En esta última, el objeto es dado bajo la forma de «ser presente», es decir, que el objeto representado y los contenidos de aprehensión de su intuición, son dados «en persona» [*leibhaftig*] y de allí que la percepción sea caracterizada también como una intuición «originaria». En la *Vergegenwärtigung*, ni los contenidos de la aprehensión ni el objeto fenoménico representado por la síntesis de aquellos son dados originariamente, es decir, «en presencia». Morfológicamente, *Vergegenwärtigung* recoge la idea de «hacer presente» que está contenida en su raíz (*Gegenwärtigung*, «presentación» en el sentido de «presentar (algo)-en-el-ahora-presente»), pero le añade el prefijo alemán «ver-», que en español no corresponde a «re-» (para ello ya existe un prefijo más preciso: «wieder-»). El prefijo «ver-» posee el sentido de «dotar de actividad». De este modo, *Vergegenwärtigung* será un «hacer presente», o mejor aún: al *acto* por el cual un objeto es inteligido («como si estuviera presente»). Ahora bien, son especies del género de las intuiciones presentificantes, entre otros, los modos de la fantasía, la empatía, la expectativa, la conciencia de imagen o el recuerdo, pero, con la clara excepción de esta última, la *Vergegenwärtigung* no necesariamente comporta un «hacer presente» algo que «ya fue presente» y se «hizo pasado». De allí que «presentificación» resulte mejor que otras soluciones posibles de traducción (como «representación», «re-presentación» o «evocación», por ejemplo).

carácter indubitable de aquello que se muestra como fenómeno al sujeto cognoscente sin ningún compromiso metafísico de por medio (creencia, validez pre-dada del mundo fenoménico, etc.).

Ahora bien, tras este sucinto recorrido, quisiera pasar a explicar la presentación que Husserl hace de la epojé en el contexto de *Ideas I*, pues supone, en comparación con estas formulaciones previas, la fijación del problema en unos términos que, si bien no definitivos, sí terminológicamente estables a lo largo de su obra tardía.

## 1.2. La epojé en *Ideas* (1913)

Husserl introduce la problemática de la epojé en los primeros pasajes de la Sección Segunda, titulada «Consideración fenomenológica fundamental» [*Phänomenologische Fundamentalbetrachtung*]. Esta sección se ocupa del planteamiento en torno a la tesis de la actitud [*Einstellung*] natural, a la original copertenencia del yo empírico y su mundo circundante, y de la posibilidad de su suspensión para, subsecuentemente, efectuar el análisis estrictamente fenomenológico, que en el contexto de *Ideas* quiere decir una forma de filosofía trascendental: el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad del conocer. Pero esta pretensión no se limita únicamente a un interés cognitivo. Se trata de un proyecto que consiste en la exposición sistemática de una filosofía crítica de la razón, entendida esta como la posibilidad de fundamentación el conocimiento del mundo sobre la base de juicios evidentemente adecuados. Esto quiere decir: fundamentar la experiencia de la relación entre el objeto de conocimiento (el sujeto de predicación) y el juicio de conocimiento (lo que se predica) sobre la base de la evidencia adecuada de la intuición.

El primer paso en esa dirección viene dado por el objetivo de mantener fuera de consideración cualquier elaboración teórica (a la vez que «teorizante») previa que imponga una determinada manera de concebir la realidad. Con ello se busca poner de relieve que, a partir de una formulación asentada sobre otros criterios y principios dados como válidos de antemano, el conocimiento teórico *modela* el mundo natural, lo determina, pero no lo describe en su aparecer mismo. El mundo es un mundo ya «ahí delante», un mundo de cosas, pero también de valores y de bienes, un mundo práctico (Hua III/1, p. 58 [137]). *In nuce*, la tesis general de la actitud natural se formula así:

La «realidad» la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra— ahí delante como *existente* y la *acepto, tal y como se me da, también como existente*. Ninguna duda y ningún rechazo de datos del mundo natural cambia nada en la *tesis general de la actitud natural*. «El» mundo está ahí siempre como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí «distinto» de lo que yo presumía; esto o aquello debe ser, por decirlo así, borrado *de él* a título de «ilusión», «alucinación», etc.; de él, que —en el sentido de la tesis general— es siempre mundo existente (Hua III/1, p. 61 [140]).

Dos términos clave: «realidad» y «existencia». La tesis de la actitud natural funciona, de modo implícito, como el suelo incuestionado que fundamenta juicios de conocimiento: cualquier predicación acerca de un elemento que pertenece al conjunto de la naturaleza da por sentada su existencia, toda vez que el mundo es un mundo «real», esto es, efectivamente existente [*wirklich*]. Se trata de una validación cognitiva recubierta de una legitimidad provista por la experiencia empírica. Como

apunta Husserl, las ciencias naturales obedecen a este procedimiento cognitivo, que no es otro que el «sentido común» que subyace a todo acto de conocimiento fundado únicamente en la validación *a posteriori* de sus juicios (Hua III/1, p. 62 [141]).

El objetivo de Husserl en *Ideas* es presentar la fenomenología como una filosofía crítica que sirva para fundamentar la ciencia<sup>10</sup>, pero entendiendo aquí por «ciencia» el significado originario que subyace al término alemán *Wissenschaft*: el saber [*Wissen*] intelectual, teórico y fundamental de la razón humana con relación a la experiencia del mundo. Es en este sentido –deliberadamente inscrito en la tradición de la filosofía crítica trascendental– que Husserl adopta la escéptica «puesta entre paréntesis» como instrumento metodológico. Decir que la epojé es un instrumento metodológico quiere decir, en primer lugar, que no es un fin en sí mismo, sino que es parte constitutiva de un procedimiento. La duda escéptica no pretende someter a examen la existencia misma de un fenómeno particular, de si sus cualidades son estas o aquellas, de si es real, actual o meramente imaginado. La reducción fenomenológica, del que la epojé compone una parte fundamental, se efectúa en dos pasos: a un primer paso *negativo*, precisamente, el de la efectución de la epojé, le complementa un segundo paso *positivo*, que consiste en la regresión hacia el origen constitutivo de la actitud natural (Luft, 2012a, p. 246).

Ahora quisiera enfocarme en la descripción del procedimiento. La epojé consiste fundamentalmente en la inhibición, en la suspensión de la validez efectiva de la «tesis general de la actitud natural»: «[L]a tesis experimenta una modificación –mientras sigue siendo en sí la que es, *la ponemos, por decirlo así, «fuera de acción», la «desconectamos», la “ponemos entre paréntesis”*» (Hua III/1, p. 63 [142]). Esta puesta entre paréntesis [*Einklammerung*] debe leerse en un sentido estrictamente matemático: al igual que en una operación aritmética o algebraica, quien realiza la operación tiene la potestad de decidir libremente cuándo y dónde poner los operandos entre paréntesis y continuar con el proceso sin que ello suponga su cancelación<sup>11</sup>, del mismo modo, en la epojé, lo que queda dentro de los paréntesis no queda ni descartado ni eliminado, sino puesto solo y momentáneamente «al margen»:

*Ponemos fuera de acción la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural; ponemos entre paréntesis todas las cosas que ella abarca ónticamente: así pues, este mundo natural entero, que está constantemente “para nosotros ahí”, “ahí delante”, y que seguirá estándolo incesantemente como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis.*

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no por ello niego* este “mundo”, como si fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si fuera un escéptico, pero practico la ἐποχή “fenomenológica” que me *cierra por completo todo juicio sobre la existencia espacio-temporal* (Hua III/1, p. 65 [144-145]).

Lo que esencialmente diferenciaría a la epojé de cualquier otro tipo de modificación de conciencia (por ejemplo, de los caracteres de certeza, duda, incredulidad, conjetura, etc. o de la cualidad ponente de la intención) –como se verá en la siguiente sección–

<sup>10</sup> De allí que, en el artículo para la revista *Logos* (1911), Husserl formule la fenomenología como una «ciencia rigurosa» [*strenge Wissenschaft*].

<sup>11</sup> En matemáticas, un *operando* es el número, entidad, función o «elemento» que se encuentra en relación con otro *operando* mediante un *operador*. Por ejemplo, en la operación «1+2=3», «1» y «2» son los operandos, «+» es el operador y «3» el resultado.



es que cumple una función metodológica universal, consistente en la desconexión de las convicciones relativas a los objetos del mundo *partiendo de, ante todo, la puesta en duda del mundo mismo*. Así pues, tras la efectuación de la epojé, tras la inhibición de toda toma de posición respecto a la validez de una incuestionada existencia del mundo como trascendencia, queda puesta en evidencia la contingencia de la conciencia empírica. Las vivencias de esta conciencia son vivencias psicológicas y, debido a su carácter empírico, se trata de hechos, *facta*, que llevan implícita una posición existencial. De igual modo, lo que tras la epojé «subsiste» como aparición [*Erscheinung*] en la conciencia lo hace desnudado de dicha atribución existencial (fáctica), de modo tal que su legitimidad y evidencia pueden ser luego sometidas a análisis. En otras palabras: la epojé cumple el rol de allanar el camino conducente desde la vivencia del objeto exterior (y por tanto trascendente a la conciencia) hacia la región de la conciencia «pura» en la inmanencia, que es el «campo de experiencia» donde tiene lugar la manifestación del fenómeno (Hua III/1, p. 104 [188])<sup>12</sup>.

Estos hechos (*facta*) de conciencia dejan de ser de interés para el análisis porque responden a una lógica causal que supone someter y reducir la filosofía a mero hecho psíquico (los hechos de conciencia como meros «efectos» físicos y fisiológicos de la interacción entre el sujeto y su entorno). Al cortocircuitar mediante este procedimiento la lógica de la causalidad mente/mundo, el sujeto cognoscente puede volver su mirada sobre sí de un modo reflexivo a fin de atender al fenómeno que se manifiesta como dato *en* la conciencia. Dicho en otras palabras: la conciencia no solo se vuelve consciente de su propio acto, sino que lo que pasa a ser su objeto de atención es el acto mismo que tiene lugar en ella. Sin embargo, debemos reparar en lo siguiente: cuando Husserl señala que la epojé es una modificación radical de la conciencia, quiere decir que lo que se tematiza reflexivamente es la experiencia traída a ella como donación, pero el mundo trascendente sigue estando «allí afuera».

Para el Husserl de *Ideas*, solo en la conciencia fenomenológicamente reducida puede tener lugar el análisis. Una vez allí, la vivencia puede ser sometida a escrutinio a fin de describir: (i) los *modos* de cómo se manifiesta, como también (ii) *lo mentado* por y en la vivencia. En términos técnicos: los lados noético y noemático del acto intencional.

Por otro lado, se trata de una búsqueda «regresiva», porque la fenomenología desplegada en *Ideas* aspira a despojarse del saber teorético para remontarse hasta una conciencia «pura», que será la instancia última donde, en su inmediata donación, se fundamenta de *iure* y de *facto* la experiencia de y sobre el mundo (Lohmar, 2002). Para que la conciencia pura devenga una instancia de validación (cuyo dominio y el alcance de su procedimiento Husserl explicitará en la Sección Cuarta: «Razón

<sup>12</sup> Este «volverse sobre sí» de la conciencia constituye el rasgo fundamental de la reducción fenomenológico-transcendental, entendida como una regresión [*Rückführung*] desde el *factum* de la positividad causal del mundo hacia el campo de experiencia donde tiene lugar la donación del fenómeno. Por ello, la reducción no puede ni debe ser entendida ni como una sustracción, ni como disminución o pérdida (como cuando se dice de algo que ha «reducido su tamaño»). El sustantivo «reducción» (derivado del verbo «reducir»), proviene del vocablo latino *reductio*; una palabra que comparte familia semántica con otras tales como, por ejemplo, «con-ducir» (dirigir a), «pro-ducir» (llevar o dirigir hacia un estado diferente) o «de-ducir» (desde algo, llevar al intelecto hacia otro orden de cosas). Por tanto, «reducir» significa, en su sentido original, *re-dirigir*. Es mediante esta re-dirección de la conciencia sobre sí misma en el que se revela un nuevo campo sobre el cual operar el análisis y la descripción. Este nuevo campo, independizado de las constricciones de ideas y presupuestos operantes en el mundo de la actitud natural, el campo propio de la vida de la conciencia, es lo que Husserl denominó *subjetividad transcendental* o *conciencia pura*.

y realidad»)), es decir, para que la subjetividad sea subjetividad trascendental y, en virtud de ello, esclarezca las *condiciones de posibilidad del conocer* tanto del fenómeno dado en la intuición (el sustrato del conocimiento) como del fundamento de la proposición judicativa (lo predicado respecto de ese sustrato), el primer paso metodológico consiste en la suspensión de la validez de la «tesis general de la actitud natural».

En resumen: la epojé, como suspensión universal de la validez del mundo, y el consiguiente experimento mental de su negación absoluta o «aniquilación» [*Vernichtung*] revelan dos cosas: 1) que el fenómeno como *cogitatum* es doblemente independiente: por un lado, con respecto a su índice de existencia como trascendencia en el mundo y entre los objetos del mundo (realismo naíf), y, por el otro, con respecto a cualquier «atribución» de validez conferida *per se* en la inmanencia de la conciencia (idealismo naíf o «metafísico»); y 2) que la «realidad» del mundo solo puede ser constatada en una instancia al margen de la positividad de la vivencia como hecho (*factum*) psicológico. Esto último quiere decir lo siguiente: que el hecho solo adquiere validez y legitimidad (esto es, su estatuto de «real») sobre la base de una instancia de deliberación donde se sometan a examen las condiciones de posibilidad de su donación misma. La fenomenología trascendental se limita a explicitar que *el mundo solo es un mundo para la conciencia que lo experimenta*, en la medida en que, lo que del mundo puede llegar a ser conocido, solo puede serlo si hay una conciencia que pueda efectuar procesos de comprobación respecto de aquél (Alves, 2010: 70-71)<sup>13</sup>.

## 2. La doctrina de la modificación de neutralidad

A pesar de la aparente claridad con que Husserl expone la doctrina de epojé y la reducción en *Ideas*, la introducción de la *modificación de neutralidad*<sup>14</sup> ha generado no pocos problemas a los intérpretes debido a la aparente semejanza entre ambas,

<sup>13</sup> Esta es, sucintamente, la tesis del idealismo trascendental que Husserl venía ensayando desde al menos 1908 y de la que la epojé constituye una parte fundamental. El propio Husserl cuestionó duramente el idealismo metafísico o naíf que, de un modo u otro, acaba confiriéndole a la subjetividad el *fundamento último* de la realidad exterior. Este malentendido, conjugado con la acusación del solipsismo, ha sido determinante para la errónea recepción de la fenomenología trascendental. Para Husserl, no se trata de asumir ningún compromiso de antemano con respecto a la idealidad del mundo, ni asumir la conciencia como su fundamento conclusivo. Se trata, antes bien, de la posibilidad de enunciar y fundamentar proposiciones (juicios) acerca de estado de cosas del mundo. En otras palabras, de la correlación cognoscitiva entre la mente y el mundo sobre la base de la experiencia empírica, pero no limitándose exclusivamente a ella en términos de mera causalidad. En este aspecto, considero que la filosofía de Husserl no se halla tan alejada de posiciones contemporáneas en filosofía de la mente, como las defendidas por Nagel (2012), McDowell (1996) o Kripke (1980). Sobre la tesis del idealismo trascendental de Husserl, cf. Hua I (§§ 40-41), Hua XX/1 (§§ 46-57), Hua XXXIV (§ 4) y Hua XXXVI. La interpretación crítica «realista» es resumida por Ingarden (1975). Para estudios más completos, además del clásico de Schumann (1971), cf. Alves (2010), Bernet (2004), Carr (1999), De Palma (2005), Lavigne (2011), Luft (2002b, 2003 y 2007), Melle (2010) y Staiti (2015).

<sup>14</sup> Ya en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* (1900/1901), Husserl había formulado un tipo de modificación de la conciencia que denominó «modificación cualitativa». Como el propio Husserl señaló en una nota al pie en *Ideas* (refrendada por una nota al pie introducida en el § 39 de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, de 1913), el origen de la «modificación de neutralidad» ya se encuentra en la noción de «modificación cualitativa» (Hua III/1, 254 [349], nota). La diferencia, no obstante, radica en que el análisis efectuado en esta última no había descubierto aún la estructura del campo noético-noemático, que solo será desarrollada a partir de la efectuación de una reducción fenomenológica.



llevando así a confundirlas o darlas como equivalentes. Su homologación acarrea la dificultad de que muchos problemas relativos al ámbito de la neutralidad sean asumidos como inherentes al método y, luego, extrapolados a otros ámbitos del análisis, lo cual conlleva ciertas confusiones y falsas atribuciones a Husserl y al proyecto fenomenológico en su conjunto. Sobre algunas de estas dificultades volveré en la última sección del artículo.

Quisiera a continuación explicitar los rasgos característicos de la modificación de neutralidad. Husserl la describe en los siguientes términos: «[La conciencia neutralizada] está encerrada en todo abstenerse-de-efectuar, poner-fuera-de acción, “colocar-entre-paréntesis”, “dejar-indeciso” y así tener- “indeciso”, “ponerse a pensar”-en-el-efectuar o “meramente pensar” en lo efectuado, sin tomar parte» (Hua III/1, p. 248 [343]). Pienso que ha sido esta manera de presentar la modificación de neutralidad la que ha generado su identificación con la epojé (y, por extensión, con la reducción). Si bien es cierto que, como se observó en la sección anterior, Husserl mismo presenta la epojé como una modificación de conciencia y en términos casi idénticos a como introduce la modificación de neutralidad, mi interpretación busca dejar en claro que la epojé es una modificación *universal* de la conciencia que cumple una función metodológica primordial. Asimismo, y como desarrollaré a continuación, la modificación de neutralidad consiste en la conversión del carácter «posicional» en uno «no posicional» de una intuición. Esta modificación, que tiene lugar en el lado de las nóesis, afectaría a los caracteres de creencia [*Glaubenscharaktere*] propios de aquellos contenidos que poseen un origen «impresional», esto es, una aprehensión cuyos contenidos son captados sensiblemente (y por tanto son dados a la conciencia como «en persona» [*leibhaftig*]) mediante un acto perceptual.

Para comprender el rol operativo que cumple la modificación de neutralidad hace falta comenzar a identificar, en primer lugar, el contexto de su formulación. Husserl se ocupa de ella en el capítulo IV de la Tercer Sección, que lleva por título general «Sobre la problemática de las estructuras noético-noemáticas». Más precisamente, en el momento en que somete a consideración la estructura misma de la nóesis, el lado del acto intencional relacionado con la «actividad» atencional de la conciencia. El objetivo de Husserl consistiría en distinguir propiamente en toda nóesis dos elementos que intervienen en ella: por un lado, el acto noético propiamente dicho, y por otro, la cualidad que ese mismo acto ejecuta en su dirección intencional.

La modificación de neutralidad es introducida concretamente en el § 109, justo a continuación del examen de los caracteres noemáticos; esto es, luego de que Husserl ha explicitado el hecho de que los caracteres no forman parte ingrediente del noema, sino que son «adheridos» a él mediante una actividad de la intención. En este contexto, la modificación de neutralidad es expuesta como un tipo de modificación de la conciencia que comporta la cancelación o suspensión de la validez de su modalidad dóxica; en otras palabras, de aquellos caracteres de creencia o caracteres noéticos («dóxicos») que están correlativamente referidos a modos de ser<sup>15</sup>. Esta

<sup>15</sup> En palabras de Husserl: «Caracteres noéticos, correlativamente referidos a modos de ser –“caracteres de creencia” o “dóxicos”–, son en las representaciones intuitivas, por ejemplo, la creencia perceptiva que como “percatación” está encerrada como ingrediente en la percepción normal (...). Éstos son actos “ponentes”-de-ser, “téticos”. (...) [E]ste carácter puede modificarse o eventualmente transformarse, sobre la base del mismo fenómeno, a través de modificaciones actuales. El modo de la creencia “cierta” puede pasar al de la mera suposición o conjetura, o al de la pregunta y la duda; y, según el caso, lo que aparece (y caracterizado como “originario”, “reproductivo”, etc., respecto de aquella primera dimensión de caracterizaciones) asumirá entonces

modificación, sin embargo, no comporta tacha o anulación alguna, esto es, una «*imposición*» de valor; más bien, se trata de una forma particular de *neutralización*. Pero esta explicación sigue siendo insuficiente y requiere un desarrollo más detallado.

La neutralización «suspende» la atribución de «ser» que el acto noético «pone» [*setzt*] como carácter de posición dóxico, lo cual, dicho sea de paso, no implica la anulación del acto mismo. En todo caso, lo que se suspende es la «atribución» que el acto le *confiere* a lo captado. Por esta razón, el carácter de «ser», que es el rasgo distintivo de las nóesis no-neutralizadas de la conciencia posicional, queda ahora inhibido, sin que el correspondiente contenido noemático experimente modificación alguna de su contenido: «las posiciones [*Setzungen*] neutralizadas se distinguen esencialmente porque sus *correlatos no contienen nada susceptible de ser puesto* [*Setzbar*], *nada realmente predicable*» (Hua III/1, 248-249 [344]).

La modificación de neutralidad, como sostiene Husserl, afecta radicalmente a cualquier posición [*Setzung*] adherida a un contenido de aprehensión, independientemente de si se trata de una intuición en el modo «presentación» (como en la percepción) o en el modo «presentificación» (como en el recuerdo, por ejemplo). Esto último exige una explicación algo más minuciosa. Para Husserl, únicamente la experiencia sensible aporta contenidos que son dados a la conciencia de modo originario. Precisamente, lo que distingue a la percepción externa es que se trata de una intuición cuyos contenidos aprehensionales (la materia de la intención) es captada como «en presencia» y, por ello, es inscrita en el flujo constitutivo de la conciencia inmanente como impresión originaria (o proto-impresión). Estos contenidos, dada su «naturaleza» impresional, llevan adheridos lo que Husserl denomina un «carácter de creencia» [*Glaubenscharakter*]. La percepción conlleva siempre una atribución existencial: «creemos» en lo que «vemos». Pero el carácter de creencia no solamente afecta a las percepciones, también los recuerdos portan un grado de *belief*: «creemos» en lo que «recordamos» porque «lo hemos vivido».

El rendimiento trascendental de la modificación de neutralidad se vislumbra con claridad en la distinción entre recuerdo y fantasía; ambas, modalidades de presentificación que intuyen objetos ausentes «como si estuvieran presentes». Su diferencia reside en el grado de creencia que les confiere la posición (entendida, como vengo sosteniendo, como la posibilidad de efectuar actos dóxicos). El recuerdo es una presentificación reproductiva «ponente», puesto que se traen al presente (reproduciéndolas) impresiones derivadas de percepciones captadas en el pasado, es decir, plexos de proto-impresiones [*Urimpressionen*] que ya poseen un índice posicional (puesto que fueron captadas en el pasado como percepción y, por ende, ya «traen consigo» un carácter dóxico). Por esta razón, aunque la rememoración pueda ser imprecisa o, inclusive, no ser del todo fiel, hay implícita una «creencia» en lo recordado<sup>16</sup>. Por su parte, una fantasía «pura» sería una presentificación «ponente» al que se le ha efectuado una modificación de neutralidad. Ésta es, como señala Husserl, una presentificación «de punta a punta» o «de cabo a rabo» [*durch*

---

las modalidades de ser de lo “posible”, de lo “probable”, de lo “cuestionable”, de lo “dudoso”» (Hua III/1, p. 240 [334]).

<sup>16</sup> La expectativa o «conciencia de espera» [*Erwartung*] es otra modalidad de presentificación ponente. Cuando esperamos nuestro tren, que llega siempre a la misma hora, tenemos una intuición vacía (respecto del tren) que se edifica sobre la base de contenidos aprehensionales reproducidos (un tren ya conocido). Si estamos *expectantes* del tren, éste no es actual, pero sí lo esperamos, es porque algo del pasado lo «anuncia» y nos lo presentificamos, llevando adherido a su intuición una «creencia» (*ese tren que arriba siempre a esa hora*).

*und durch*] (Hua XXIII, p. 265 ss), porque sus contenidos no se derivan de un contenido originariamente impresional (es decir, primero dados como percepción, luego reproducidos como presentificación) al que se le ha sustraído el carácter de «actual»; antes bien, los contenidos sobre los que se basa cualquier representación de fantasía pura tienen posiciones neutralizadas: no hay nada en ella que sea «puesto», nada que conlleve la asunción implícita de una existencia; antes bien, habita en la dimensión del «como si» [*als ob*]. Por esta razón, cabe afirmar que la modificación de neutralidad es lo que convierte a una «conciencia de realidad» en una «conciencia de posibilidad».

### 3. Epojé, neutralización y los derroteros de la fenomenología trascendental

Quisiera resumir a continuación algunos puntos tratados hasta aquí. Si tenemos en cuenta que, según la conocida máxima fenomenológica, la conciencia es «conciencia de algo», la modalización se refiere entonces —en una definición «mínima»— a los *modos* como los objetos son «hechos conscientes». De allí que Husserl las defina a ambas, tanto a la epojé como a la modificación de neutralidad, como modalidades de conciencia. Pero *no* por ello son homólogas. De los análisis previos, es posible extraer las siguientes diferencias.

La epojé es el paso necesario desde la toma de posición [*Stellungnahme*] «natural» a otra toma de posición radicalmente distinta respecto de toda objetividad. A cada una de ellas Husserl las denominó actitud «natural» y actitud «fenomenológica». En el contexto de *Ideas I*, la ganancia metodológica de la epojé allana el camino hacia el campo de experiencia denominado «subjetividad trascendental». Se trata de exorcizar todo resto de psicologismo; de desactivar la causalidad implícita entre el hecho de la conciencia y la experiencia del mundo. En otras palabras, de excluir la idea de que la experiencia del mundo *deriva* de y en un hecho de conciencia. Por ello es primordial para el método fenomenológico.<sup>17</sup>

La modificación de neutralidad, que tiene lugar en la esfera inmanente (y, por tanto, es subsecuente a la ejecución de la reducción), será el modo más radical de suspensión de los índices dóxicos del objeto intencionado y, como señalé previamente,

<sup>17</sup> Como apunta Luft (2002a, pp. XXI-XXII; y 2012b), a partir de los años veinte la reducción pasó a denominar, *pars pro toto*, al método trascendental en su conjunto (la epojé y la redirección al dominio de la conciencia reflexiva). Por tanto, la epojé dejó de significar *necesariamente* «epojé trascendental» para pasar a señalar simplemente el «repliegue» a la conciencia reflexiva, sin que ello comporte abandonar siempre (y necesariamente) la esfera de la actitud natural (como se efectúa en la «psicología fenomenológica» de los años 20). Este camino ya había sido ensayado en las *Lecciones sobre la cosa* de 1907 (Hua XVI, §§ 1-5) y luego, con mayor elaboración, formulado en las *Lecciones* del curso 1910-1911, tituladas «Problemas fundamentales de la fenomenología» (Hua XIII, Texto N° 6; Husserl, 1994), cf. Lavinge (2005, p. 629). Por otro lado, aun cuando la epojé fue perdiendo su especificidad como término técnico para acabar siendo subsumida por la reducción trascendental, Husserl hacia los años 20 diferenciaba entre epojé (en sentido laxo) y *epojé universal* (cf. Hua IX, 281ss [41ss]), esta última, con rasgos muy semejantes a los que describí en la primera sección. Por otro lado, a partir de 1924 Husserl paulatinamente dejó de emplear el término «neutralización» o «modificación de neutralidad». En la medida en que la modalización se efectúa en el dominio de la psicología fenomenológica, ella pierde también su especificidad y deja de ser empleada como término técnico (Ni, 1999, p. 213); al punto que, en 1937, optó por denominarla «transformación como-si» [*Als-ob Abwandlung*] (Hua XXIX, Texto N° 34, pp. 424-426). Con esto quiero decir: que Husserl nunca borró la distinción entre epojé y neutralización y, si en algún momento ambos términos parecieron converger, se debió al empleo de una errática nomenclatura que, no obstante, no debe empañar la diferencia funcional entre ambas, que es donde reside la distinción esencial.

esta inhibición de sus posiciones [*Setzungen*] (los caracteres de creencia inherentes a sus contenidos) conlleva la subsecuente neutralización de sus correlatos. Esto son, pues, mentados sin que lleven adheridos ninguna posición existencial a ellos asociados.

Luego, podemos afirmar: mientras que la epojé es la modificación que permite abandonar la actitud natural y pasar a adoptar una actitud fenomenológica; la modificación de neutralidad es la que, ya en el análisis fenomenológico, permite modificar la conciencia *de algo*, de modo que sus caracteres de creencia o dóxicos (que apuntan a una creencia de ser implícita) queden suspendidos. La *modalización* de la conciencia, el cambio respecto a la materia de la intención que comporta una modificación de la cualidad y el carácter del acto, no es una epojé en sentido estricto. La suspensión de la *tesis general de la actitud natural* no está vinculada a ningún acto de conciencia específico, como sí lo está el carácter tético de una intuición (por definición, dirigida a un objeto, independientemente de si luego ésta es plenificada o vacía). Así pues, la posición [*Setzung*] corresponde con la esfera dóxica, pero no comporta ella misma la efectuación de ningún juicio. Incluso, la contemplación estética no comporta ninguna «epojé», rigurosamente hablando.

A la ya proverbial confusión entre epojé y reducción (fuente de serios malentendidos en torno a la fenomenología como método y como proyecto), se ha sumado, por tanto, la confusión entre epojé y neutralización. Quisiera exponer brevemente algunas consecuencias que se derivarían de esta homologación. Es de apuntar que el propio Husserl ha contribuido a esta confusión al no deslindar tajantemente ambas nociones y sí, en cambio, señalando un «cercano parentesco» (Hua III/1, p. 248 [344]) entre los paréntesis de la epojé y los de la neutralización. Posteriormente, en uno de sus ejemplares propios («ejemplar A»), el cual incluye anotaciones realizadas entre 1913 y 1929 (Hua III/2, p. 478 [494]), Husserl escribió al margen de esta frase un enigmático «No». Como recogen Javier San Martín (1986) y Liangkang Ni (1999, p. 206), este «no» comporta dos posibilidades contrapuestas: «no (están emparentados)», o bien: 1/ «porque son iguales», es decir, que la epojé es también una neutralización de la experiencia; o bien: 2/ «porque son radicalmente distintos».

Ni sopesa ambas posibilidades y les reconoce a ambas puntos fuertes, aunque acaba inclinándose por la segunda. San Martín, en cambio, en su imprescindible *La estructura del método fenomenológico*, no se inclina decididamente por ninguna de las dos opciones, sino que intenta un camino intermedio: «Creo que la interpretación más adecuada debe hacer justicia a las dos afirmaciones»; por un lado, concede que «la epojé trascendental no puede limitarse a ser una neutralización de la experiencia», pero, por otro, sostiene que «la fenomenología pretende ser ciencia estricta, ir a la realidad última y preguntar por la razón última del mundo (...) lo cual solo se puede conseguir si llegamos a la verdad última; si la fenomenología trascendental se basa en la epojé trascendental, ésta no puede agotarse en el concepto de neutralización» (1986, p. 157). Esta última afirmación no supone contraposición alguna con la primera (que la epojé es una neutralización), sino más bien parece tácitamente afirmarla, aunque admite una distinción entre ambas. La epojé es una neutralización, si bien una «más universal». San Martín da cuenta de la diferencia, pero sitúa la distinción como una diferencia de grados o niveles de generalización con respecto a lo neutralizado por cada una y no —como vengo sosteniendo— a una función metodológica, en un caso, y a un componente del análisis intencional, por el otro. De allí que San Martín defina la noción de neutralidad como una indecisión

*respecto de una representación del mundo* (1986: 158). Más recientemente, vuelve a afirmar:

Es muy difícil distinguir lo que me queda, una vez practicada la epojé trascendental, de lo que me queda una vez practicada la epojé psicológica, pues con ambas parece que me quedo con la experiencia del mundo y lo dado en esa experiencia del mundo, que no es, simplificando, sino la representación del mundo, que es subjetiva. De todo lo dicho se deduce que en las *Ideas* se descubre una capa neutralizada de la experiencia, lo que significaría que estoy analizando en realidad algo así como mi representación del mundo» (2015b, 304).

Este mismo argumento es retomado, casi idénticamente, en su última obra (2015a: 110-111). San Martín parece no percatarse de que esta interpretación –aunque pueda tener una innegable utilidad didáctica– encierra el problema de que, en su simplificación, acaba implícitamente dando la razón a los críticos que ven en Husserl a un filósofo «representacionalista», esto es, en el que la relación entre mente y mundo se da en términos de una relación entre representación interna y representación externa. El error de San Martín, desde mi punto de vista, consiste en entender que la intuición es ya siempre un acto de intuición de representaciones (esto es, objetos constituidos referencialmente) sobre las que se predica alguna cosa, pasando por alto que la vivencia intencional es un «ver» que se constituye sobre actos que responden a diferentes niveles de síntesis. Porque cuando San Martín sostiene que la epojé *es* una neutralización, ello supone asumir de antemano que la neutralización lo es siempre de juicios, esto es, es una abstención de la verdad respecto de un estado de cosas y no –como sostengo– respecto a la creencia implícita de un contenido aprehensional que únicamente, mediante la síntesis de representación, deviene objeto susceptible de proposición (lo juzgado o referido en cuanto tal).

Un argumento semejante se encuentra también en González Guardiola (2015), que lo conduce a plantearse incluso si la modificación de neutralidad no tendría alguna «culpa» en la crisis de la racionalidad contemporánea. Por un lado, González acierta en reconocer la singularidad de la neutralización como modificación del carácter de creencia (ibíd., p. 147), pero, al igual que San Martín, yerra el diagnóstico al confundir las posiciones dóxicas de la intuición (relativas a los contenidos impresionales que se encuentran en la base de la constitución del objeto intencional) con los juicios sobre estados de cosas [*Sachverhalte*] (por ejemplo, ibíd., p. 151ss), lo cual tiene que ver con los juicios predicativos, que pertenecen a otro orden de razón.

A mi modo de ver, el problema tendría su origen en una comprensión incorrecta del sentido de la «abstención del juicio» [*Urteilshaltung*] de la epojé. Esta, como se vio en la primera sección, se limita solamente a referir el juicio «puesto» por la «tesis general» y no, como equivocadamente se la entiende, a un juicio de predicación (del tipo «la silla es verde»). Por ello se entiende la inhibición o desconexión de la posición dóxica en esta misma clave, como una «abstención» del juzgar. Esta interpretación no tiene en cuenta que la neutralización lo es de las posiciones de creencia inherentes a las impresiones originarias [*Urimpressionen*] y, por ello, obvia los contenidos aprehensionales de intuiciones de nivel inferior sobre las cuales se erige toda representación [*Vorstellung*], que es donde se juega la neutralización (cf. la «modificación imaginativa» de las *Investigaciones lógicas*: Hua XIX/1, Investigación Quinta, § 40; también: Hua X-A, § 45 y Anexo II; Hua XXIII, Texto N° 15; Hua



XXXVIII, Texto N° 3). Como resultado, se acaba concluyendo apresuradamente que neutralizar *algo* es neutralizar *el juicio de existencia respecto de ese algo*, lo cual nos dejaría en una exasperante indeterminación tanto epistemológica como práctica o valorativa. No tener en cuenta esta diferencia conduce posteriormente a San Martín a afirmar que Husserl «cae en la contradicción» de defender la neutralización y de exigir, al mismo tiempo, una fenomenología de la razón: «Consiguientemente, se debe concluir que, si hay que construir una fenomenología de la razón, lo que nos ha quedado de la epojé no puede ser algo así como un nivel neutralizado» (San Martín, 2015a, p. 119).

Otra consecuencia de la «no distinción» entre epojé y neutralización es la siguiente. La tan citada carta de Husserl a Hofmannsthal (Hua Dok III, pp. 133-136; Husserl 2017)) ha dado pie a toda una sección bibliográfica acerca de la fenomenología y el arte, basada en una interpretación doblemente errónea de la epojé: primero, como sinónimo de reducción, y segundo, como neutralización. De modo resumido, la tesis común de toda esta línea interpretativa consiste en defender que la neutralización (y la subsiguiente «irrealidad» de lo neutralizado) es, de igual modo, resultado de una suspensión de la realidad del mundo mediante su «puesta entre paréntesis»; por ello la «actitud fenomenológica» es también una forma de «actitud estética»: cf. Dastur (1991), Lories (2006), Moreno (2007 y 2013), Popa (2011), Rodrigo (2007), Sallis (1989), Steinmetz (2011) o Taminiaux (2008), entre otros. Esta idea tiene dos consecuencias (equivocadas, desde mi punto de vista). Por un lado, supone forzar una interpretación de Husserl que distorsiona por completo tanto el método como el objetivo perseguido por su proyecto. Por otro lado, al proponer que la actitud «estética» ejecuta una «epojé» (en sus términos: «reducción») en virtud de la cual la validez de la realidad (el mundo) queda desconectada («neutralizada»), acaban defendiendo una concepción del arte y del objeto artístico (que ocupan el ámbito de la fantasía porque son «neutras») que pueden conducir a excesos relativistas, tales como formular una supuesta «inexistencia del arte».

Hoy en día, gracias a la publicación de los manuscritos de investigación y de las lecciones impartidas por Husserl en Gotinga, es posible afirmar que el desvelamiento del rendimiento trascendental de la neutralización fue uno de los hallazgos más fructíferos de la época en torno a la composición de *Ideas*, pero, paradójicamente, su irrupción puso en entredicho varias certezas respecto al método y lo empujó inexorablemente a una reestructuración, ya que obligó a profundizar en la problemática (hasta entonces deliberadamente dejado de lado) de la temporalización de la esfera inmanente del tiempo. Esta exclusión había permitido la restricción de la fenomenología «estática» al dominio de la mera descripción «eidética», esto es, «al reino de las estructuras esenciales inmediatamente intelectivas de la subjetividad trascendental» («Epílogo [a *Ideas I*]», en: Hua V, 139 [trad. esp. *Ideas I*, p. 466]).

Quisiera mencionar, a modo de ejemplo, solo dos consecuencias importantes de esta reestructuración. Por un lado, al reintroducir la cuestión de la temporalidad inmanente, se devuelve la problemática al nivel de la actualidad o inactualidad tanto de los actos noéticos como de sus contenidos noemáticos, lo que echa luz sobre un problema nuevo: el de la *motivación*, que se da entre el sujeto «activo» que efectúa el acto de conciencia y los nexos de motivación y asociación que se dan entre sus vivencias pasadas y las presentes (cf. Hua IV, en esp. pp. 220-280 [267-328]); todo lo cual anuncia el campo de problemas abordados en los que se denomina «fenomenología genética». Por otro lado, se introduce también el *carácter productivo*



de la imaginación para la experiencia, por la que se permite concebir una «mezcla» entre realidad y fantasía a partir de la consideración del rendimiento trascendental de los fantasmas (la materia de los contenidos de aprehensión de la fantasía). Esto le permitió a la fenomenología abandonar definitivamente la primacía de la percepción sobre otras modalidades de intuición, pero también –y sobre todo– descubrir que toda experiencia de «realidad» conlleva, siempre, una carga de irrealidad (Lohmar 2008, p. 29), lo cual tiene determinantes consecuencias no solo para la estética, sino también para la teoría del conocimiento.

#### 4. Bibliografía citada

- Alves, P. (2010): *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Antón Mlinar, I. (2014): *La configuración modal de la evidencia en Edmund Husserl*, Hildesheim-Zürich-Nueva York, Georg Olms.
- Bernet, R. (2004): *Conscience et existence*, París, PUF.
- Brainard, M. (2002): *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in "Ideas I"*, Albany, State University of New York Press (SUNY).
- Carr, D. (1999): *The Paradox of Subjectivity*, Oxford, Oxford University Press.
- Dastur, F. (1991): «Husserl et la neutralité de l'art», en *Part de l'œil*, 7, pp. 19-29.
- De Palma, V. (2005): «Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?», en *Husserl Studies* 21, pp. 183-206.
- Dufourcq, A. (2011): *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, *Phaenomenologica* 198, Dordrecht, Springer.
- González Guardiola, J. (2015). «Modificación de neutralidad y crisis de las ciencias europeas: sobre la posibilidad de una vida de la razón», en *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. Monográfico 5, pp. 143-157.
- Husserl, E. *Husserliana – Gesammelte Werke*: Martinus Nijhoff (La Haya), Kluwer Academic Publishers (La Haya) y Springer (Nueva York-Dordrecht).
- Hua I (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Versiones españolas: *Meditaciones cartesianas*, Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, Madrid-México DF, Fondo de Cultura Económica, 1985; y *Conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, Trad. de Antonio Ziriñ, México DF, UNAM, 2009.
- Hua II (1950): *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Versión española: *La idea de la fenomenología*, Trad. de Jesús Adrián, Barcelona, Herder, 2012.
- Hua III (1977): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2 Bände*. Versión española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a una fenomenología pura*, Trad. de Antonio Ziriñ, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Hua IV (1952): *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Marly Biemel (Hrsg.). Trad. esp. *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. de Antonio Ziriñ. México D.F.: UNAM, 1997.
- Hua V (1971): *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Marly Biemel (Hrsg.). Trad. esp. *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*.

- Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias.* Trad. de Luis E. González. México D.F.: UNAM, 2000.
- Hua IX (1968): *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925.* Versión española: «El artículo “Fenomenología” de la Enciclopedia Británica», en E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Trad. de Antonio Ziri6n, Barcelona, ICE-Paid6s, 1999.
- Hua X (1969): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917).* Versión española: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo.* Trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2000.
- Hua XIII (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920.* Versión española: *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Ed. y Trad. de César Moreno Márquez y Javier San Martín. Madrid: Alianza Editorial, 1994 [Trad. de Texto N6 6 (pp. 111-194) + Anexos].
- Hua XVI (1973): *Ding und Raum. Vorlesungen 1907.*
- Hua XIX (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden.* Versión española: *Investigaciones l6gicas.* 2 vols. Trad. de Jos6 Gaos y Manuel García Morente. Madrid: Alianza Editorial (varias ediciones). [Traducci6n de la segunda edici6n de 1913. Incluye Hua XVIII]
- Hua XX/1 (2002): *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913).*
- Hua XXIII (1980): *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925).*
- Hua XXIV (1985): *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.*
- Hua XXIX (1992): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937.*
- Hua XXXIV (2002): *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935).*
- Hua XXXVI (2003): *Transzendentaler Idealismus: Texte aus dem Nachlass (1908-1921).*
- Hua XXXVIII (2004): *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912).*
- Hua Dok I (1981): Schuhmann, Karl. *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls.*
- Hua Dok III (1994): *Briefwechsel. Bd. VII. Wissenschaftlicherkorrespondenz.*
- Hua Mat III (2001): *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1902/03.*
- Husserl, E. (2017): «Carta de Edmund Husserl a von Hofmannsthal, 12.01.1907». Trad. de Ricardo Mendoza-Canales, en *Areté. Revista de Filosofía*, XXIX (2): 427-430.
- Ingarden, R. (1975): *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, *Phaenomenologica* 64, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Kern, I. (1964): *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, *Phaenomenologica* 16, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Kripke, S. (1980): *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press.
- Lavigne, J.-F. (2011): «From “Natural Attitude” to Transcendental Idealism. Continuousness, or Logical Conflict?», en P. Vandavelde & K. Hermberg (eds.), *Variations on Truth. Approaches in Contemporary Phenomenology*, Londres-Nueva York, Continuum, pp. 57-76.

- Lavigne, J.-F. (2005): *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, PUF.
- Lohmar, D. (2008): *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, *Phaenomenologica* 185, Dordrecht, Springer.
- Lohmar, D. (2002): «Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn», en H. Hüni & P. Trawny (eds.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlín, Duncker & Humblot, pp. 751-771.
- Lories, D. (2006): «Remarks on Aesthetic Intentionality: Husserl or Kant», en *International Journal of Philosophical Studies*, 14(1), pp. 31-49.
- Luft, S. (2016): «Husserl y la filosofía trascendental», en *Enrahonar*, 57, pp. 6-26.
- Luft, S. (2012a): «Husserl's method of reduction». Sebastian Luft & Søren Overgaard (eds.). *The Routledge Companion to Phenomenology*. New York: Routledge, 243-253.
- Luft, S. (2012b). «Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl. Reflexionen zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie», en *Phänomenologische Forschungen* 5-29.
- Luft, S. (2010): «Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity», en S. Luft & R. Makkreel (eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington, Indiana UP, pp. 59-91.
- Luft, S. (2007): «Desde el Ser a lo dado y desde lo dado al Ser: Algunos comentarios sobre el significado del trascendentalismo ideal en Kant y Husserl», en *Investigaciones fenomenológicas* 5, pp. 49-83.
- Luft, S. (2003): ««Idealismo realista»: Una respuesta husserliana heterodoxa a la pregunta del idealismo trascendental», en *Escritos de filosofía* 43, pp. 75-98.
- Luft, S. (2002a): *Phänomenologie der Phänomenologie*, *Phaenomenologica* 166, Dordrecht, Kluwer.
- Luft, S. (2002b): «Husserl's Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology», en *Analecta Husserliana* 80, pp. 114-119.
- McDowell, J. (1996): *Mind and World*, 2a. ed., Cambridge, Harvard UP.
- Melle, U. (2010): «Husserls Beweiss für den transzendentalen Idealismus», en C. Ierna; H. Jacobs, F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* 200, Dordrecht, Springer, pp. 93-106.
- Montagová, K.S. (2013): *Transzendente Genesis des Bewusstseins und der Erkenntnis*, *Phaenomenologica* 210, Dordrecht, Springer.
- Moreno, C. (2013): «Verdades irreales. Fenomenología de la ficción y modificación de neutralidad», en *Philologia Hispalensis*, 27(3), pp. 51-82.
- Moreno, C. (2007): «La actitud virtual. Intencionalidad, alteridad y extrañamiento», en C. Moreno, R. Lorenzo & A. de Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 35-58.
- Nagel, Th. (2012): *Mind and Cosmos*, Oxford, Oxford University Press.
- Ni, L. (1999): *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. *Phaenomenologica* 153. Dordrecht: Kluwer.
- Popa, D. (2011): «La langue des choses muettes. Edmund Husserl et Hugo von Hofmannsthal», en *Klesis - Revue philosophique*, 20, pp. 3-23.
- Rizzoli, L. (2008): *Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls*, *Phaenomenologica* 188, Dordrecht, Springer.
- Rodrigo, P. (2007): «Le statut phénoménologique de l'image chez Husserl», en A. Schnell (ed.), *L'image*, Paris, Vrin, pp. 115-234.

- Sallis, J. (1989): «L'espace de l'imagination», en E. Escoubas & M. Richir (eds.), *Husserl*, Grenoble, J. Millon, pp. 65-88.
- San Martín, J. (2015a): *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta.
- San Martín, J. (2015b): «La diferencia entre epojé y reducción a partir de *Ideas I*», en *Investigaciones fenomenológicas*. Vol. Monográfico 5, pp. 303-312.
- San Martín, J. (1986): *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED.
- Saraiva, M.M. (1970): *L'imagination selon Husserl*, *Phaenomenologica* 34, La Haya, Martinus Nijhof.
- Schumann, K. (1971): *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, *Phaenomenologica* 42, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Staiti, A. (ed.) (2015): *Commentary on Husserl's Ideas I*, Berlín-Boston, De Gruyter.
- Staiti, A. (2014): *Husserl's Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit, and Life*. Cambridge, Cambridge UP.
- Staiti, A. (2013): «The *Ideen* and Neo-Kantianism», en L. Embree & Th. Nenon (eds.), *Husserl's Ideen, Contributions to Phenomenology* 66, Dordrecht, Springer, pp. 71-90.
- Steinmetz, R. (2011): *L'esthétique phénoménologique de Husserl. Une approche contrastée*, París, Kimé.
- Taminiaux, J. (2008): «Intersection between four Phenomenological Approaches of the Work of Art», en S. Eyzaguirre (ed.), *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Santiago, Universidad Andrés Bello, pp. 13-29.
- Volonté, P. (1997): *Husserl's Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis*, Friburgo, Karl Alber.
- Welton, D. (2000): *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press.